Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)
ISSN (E): 2305-9249 ISSN (P): 2305-9494
Publisher: Centre of Excellence for Scientific & Research Journalism, COES&RJ LLC
Online Publication Date: 1st April 2018
Online Issue: Volume 7, Number 2, April 2018
https://doi.org/10.25255/jss.2018.7.2.119.138

The perspective of Orientalism in the contemporary Arab thought: A Critical Study Of criticizing Mohammad Arkoun of the orientalist Approach

Dr. Durar Ali Bani Yasin
Jordan University, Faculty of Art, Department of Philosophy
Email: D.BANIYASIN@ju.edu.jo
Rsearcher: **Mohammad Abedullah Altawallbeh**
Jordan University, Faculty of Art, Department of Philosophy
Email: m.tawallbeh@ju.edu.jo

Abstract:
Many orientalists have been involved in studies and research on this heritage from different points of view. What they almost all share is unified scientific approach called the philological approach. This study examined orientalism and its methodology through the study of orientalists of the Arab Islamic heritage in the full sense of this heritage, on the basis that orientalism is an epistemological tradition established in the European institutes. In addition, it aimed to identify the research efforts of the thinker Mohammed Arkoun in his reading of the efforts of orientalist Europeans, and his critical position to the traditional approaches that study heritage, that which he considered a minor approach due to its inability to uncover the problems of Islamic thought, the historical and non-historical. This was due to the fact that they hide the living reality of Muslim societies. In addition, Arkoun considered that this approach, despite its scientific claim, remains within the framework of producing knowledge that imitates the concerns of European circles and societies rather than the concerns and preoccupations of those who possess this heritage. The study concluded that Although he does not deny that Orientalism provided some services to the Arab Islamic heritage, Mohammed Arkoun has not only criticized Orientalism, its methods, its purposes, and its functions, but exceeded to criticism and tried to offer an alternative approach based on the idea of pluralism in disciplines as in modern social sciences, starting from what he calls the alternative approach. This approach is based on applied Islam where Islamists mimic the reality of the heritage and the reality of the Arab-Islamic societies, to presents heritage in the light of modernity, This is in the sense that we need to study the heritage scientifically so that we can enter into modernity with confidence.

Keywords:
orientalism, heritage, methodological, Applied Islamic, Islamic classic
Citation:
Bani Yasin, Dr. Durar Ali; Altawallbeh, Mohammad Abedullah (2018); The perspective of Orientalism in the contemporary Arab thought: A Critical Study Of criticizing Mohammad Arkoun of the orientalist Approach; Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS), Vol.7, No.2, pp:119-138; https://doi.org/10.25255/jss.2018.7.2.119.138.

الموقف من الاستشراق في الفكر العربي المعاصر:
دراسة في نقد محمد أركون للمنهج الاستشراقي:

ضرار علي بني ياسين-أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية-الجامعة الأردنية-قسم الفلسفة.
Email: d.baniyasin@ju.edu.jo
** محمد عبد الله الطوالبة-باحث في الفلسفة-الجامعة الأردنية-قسم الفلسفة
Email: m.tawallbeh@ju.edu.jo

ملخص:
بحثت هذه الدراسة في موضوع الاستشراق ومنهجياته من خلال دراسة المستشرقين للتراث العربي الإسلامي بالمعنى الكلي لهذا التراث، على أساس أن الاستشراق هو تقليد معرفي نشأ في المعاهد الأوروبية، وتخصص فيه العديد من المستشرقين اللذين انخرطوا في دراسات وبحوث تناولت هذا التراث من وجهات نظر مختلفة، لكن ما يجمعهم تقريبا هو منهج علمي واحد، المنهج الفيللولوجي.
وهدفت الدراسة إلى الوقوف على الجهود البحثية للمفكر محمد أركون في قراءته لجهود المستشرقين الأوروبيين، وتناوله لمناهجهم التقليدية في دراسة التراث، وصولاً إلى موقف النقد الذي قدمه أركون لهذا المنهج حيث اعتبره منهجا قاصراً عن كشفِ إشكاليات الفكر الإسلامي التاريخية وغير التاريخية، مثلما أنه يحجب الحقيقة المعاشة في المجتمعات الإسلامية. وقد اعتبر أن هذا المنهج بالرغم من ادعائه العلمية، إلا أنه يبقى يدور ضمن إطار انتاج معرفة تحاكي شواغل الدوائر والمجتمعات الأوروبية أكثر مما يحاكي هموم ومشاغل أصحاب هذا التراث.
وخلصت الدراسة إلى أن محمد أركون لم يكتفِ بنقد الاستشراق ومناهجه وبعض أغراضه، ووظائفه، فهو بالرغم من أنه لا يجحد أن الاستشراق قدم بعض الخدمات للتراث العربي الإسلامي، إلا أن أركون تجاوز النقد، وحاول أن يقدم منهجاً بديلاً يعتمد على فكرة التعددية في التخصصات كما هي في مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، منطلقاً مما يسميه بالمنهج البديل المعتمد على الإسلاميات التطبيقية، على أساس أن هذه الإسلاميات تحاكي واقع التراث وواقع المجتمعات العربية الإسلامية، مثلما أنها تقدم التراث في ضوء الحداثة، بمعنى أننا نحتاج إلى دراسة التراث دراسة علمية موثقة، لكي يكون بمقدورنا الدخول في الحداثة بكل ثقة.
الكلمات الدالة: الاستشراق، التراث، المنهج، الإسلاميات التطبيقية، الإسلاميات التقليدية.

مقدمة:
ينتمي الاستشراق بما هو تقليد معرفي خاص بالشرق وتراثه ومجتمعاته إلى مدرسة ثقافية وأكاديمية أوروبية نمت وتطورت خلال أزيد من قرنين، وتمثلت في اتجاهات وخطوط عديدة ينضوي تحت لوائها عدد كبير من الباحثين والدارسين الأوروبيين المتخصصين، الذين يسمون بالمستشرقين، ويكاد يجمع بينهم منهج علمي واحد تقريبا هو المنهج الوضعي اللغوي (الفيللولوجي).
كان للمدرسة الاستشراقية الكلاسيكية انخراط كبير في دراسة عالم الإسلام وتراثه ومجتمعاته انطلاقا من النزعة العقلانية الإنسانية بدءاً من القرن الثامن عشر حيث ازدهرت الدراسات الاستشراقية المختصة بالتراث العربي الإسلامي، وتميزت آنذاك بروح التسامح اتجاه الإسلام ومجتمعاته بعد أن تكفلت الحروب الصليبية في القرون السابقة

برسم صورة قاسية ومظلمة عن الإسلام، وما رافقها من انشاءات نظرية وكتابات وأفكار متحيزة برز معها الإسلام منافساً قوياً بل وأحياناً عدواً تاريخياً للتراث اليهودي المسيحي، وبوحي من هذه النزعة الانسانية حاول المستشرقون تأسيس قواعد معرفية علمية عن الإسلام وتراثه ومجتمعاته، فنشطوا في معاهد ومدارس استشراقية يدرسون التراث الإسلامي تحقيقاً ونشراً.

وابتداءاً من القرن التاسع عشر أخذت تلك النزعة المتسامحة في الغرب تتكسر مع صعود قوى الرأسمالية الصناعية في أوروبا مترافقاً ذلك مع احتدام الصراع والتنافس الاستعماري على جغرافيا العالم العربي الإسلامي، عندها بدأ التراجع عن ذلك الميراث الإنساني المتمثل بالتنوير والحركة الإنسانية، وصعدت إرادت الهيمنة والنزعة الكولينيالية الاستعمارية بالتوازي مع ظهور نظريات ثقافية وعرقية، من قبيل الشعوب المتمدنة، والشعوب المتخلفة، فضلا عن نزعة مركزية العلم والعقلانية، كما هي عند ممثلها التاريخي الغرب.

صورة الإسلام في الاستشراق:

وفي خضم هذه الروح المعادية والمتحيزة انقسمت حركة الاستشراق إلى تيارات متمايزة إلى حد كبير، حيث ظهر خط الاستشراق الاستعماري النفعي، ووجد نفسه في سياق توظيف إديولوجي صريح متمثلا في تقديم خدمة كبيرة للحركة الاستعمارية التوسعية بذريعة انتاج معرفة علمية عن الإسلام والحضارة الإسلامية، ثم ظهر خط الاستشراق الأدبي والشعري، الباحث عن الإثارة والغرابة والمغامرات الغربية في عالم الشرق والإسلام.

لقد سبق لإدوارد سعيد في كتابه الاستشراق أن غاص في دراسات معمقة ودقيقة للنصوص التي أنتجها الاستشراق، ولاحظ أن الاستشراق بقي مستجيباً لحاجته في الثقافة الغربية التي أنتجته، أكثر من استجابته للشرق أو الإسلام الذي هو موضوعه الأساس، وكأنما كان هدف الاستشراق تغذية الوجدان أو الخيال الغربي بحيث تتأكد لديه صحة الصورة النمطية القائمة والراسخة عن الإسلام(سعيد، 1984، ص:79)، مع ضرورة استمرارية هذه الصورة وبقائها شغَّالة بقوة في المِخْيَال الجمعي الشعبوي للغرب، فضلا عن ترميزها بدلالات ثقافية ولاهوتية وحضارية على أساس من أفكار التخلف للشرق عموماً وعالم الإسلام خصوصاً، إلى جانب تأكيد طبيعته العدوانية، وبالنتيجة ثنائية شرق-غرب. وهكذا فإن "خارجية التمثيل محكومة دائماً بنسخة معدلةمن البديهية القائلة أن الشرق لو كان قادرا على تمثيل نفسه لفعل ذلك، وما دام غير قادر فإن التمثيل يقوم بالمهمة من أجل الغرب"(المرجع السابق، ص:54).

لقد تكفل خط من خطوط الاستشراق الكلاسيكي بتحديد إطار معرفي ونظري للاسلام، معبأ بدعاوى افتراضية تنظر إلى الإسلام نظرة سكونية جامدة جوهرانية ظهر للاسلام بعدها فضاءاً عمومياً مغلقاً وعصياً على أية تفاعلات أو تفتحات تحصل خارج ذاته، فهو المُفَسِّر الدائم لذاته بصرف النظر عما يجري حوله في هذا العالم، ولذا فإنه -بحسب هؤلاء- المستشرقين لم يخضع طوال تاريخه لأي قوة محفزة أو دافعة باستثناء قوته الذاتية، لكن المفارقة أن هذه الصورة التي حاول الاستشراق تثبيتها في أذهان الأوساط الغربية قد لاقت استجابة غير مباشرة من اولئك المتصدرين للشأن الديني، ولكثير من الإديولوجيين، وكذلك الدعويين والحركيين في عالم الإسلام، وبدأوا ينشؤون بدورهم صورة ثابتة جامدة عن الإسلام، تشبه تلك التي صنعها بعض الاستشراق، ويراد منها في الحالتين التأكيد على أن الإسلام بطبيعته لا يتوافق مع الحداثة والعلم ولا يقبل النمو والتطور، وفيه من صفات الخصم أكثر مما فيه من صفات الشريك المقبول. إن الإسلام وفق الرؤيتين لا يمتلك دينامية التغيير والتواؤم لأنه دائما ملجوم إلى الماضي، ولا يعيش الحاضر إلا من خلال هذا الماضي.

وهكذا فقد ظهر التصور الجوهرانيللاسلام باعتباره المعادل الموضوعي لشرعية كل من الاستشراق والأصولية على حد سواء، إذ بدون فكرة الإسلام دينا يمتلك طبيعة جوهرانية ثابتة وسكونية تشكل وجدان المسلم وثقافته، وترسم تصوره للعالم ولنفسه، قد لا يوجد استشراق ولا أصولية من أصله.

لم ترد كلمة الاستشراق المشتقة من مادة (شرق) في أي من المعاجم العربية القديمة وربما كان المعجم العربي الحديث الذي يشير إلى واحد من مشتقاتها هو معجم متن اللغة للشيخ أحمد رضا، الذي أورد مصطلح الاستشراق وأتبعه بشرحه له وهو "طلب علوم الشرق ولغاتهم(رضا، 1959، ص:310) واصفاً الكلمة بأنها (مُوَلَّدة عصرية)، واستخدمت كلمة مستشرق لتدل على الباحث او العالم المشتغل في هذا الحقل المعرفي، فالاستشراق يشير بالنتيجة إلى اتخاذ الشرق موضوعا للمؤلفات والدراسات والبحوث التي قدمها المستشرقين.

وعليه يمكن تعريف الاستشراق بأنه معرفة ينتجها الغرب عن الشرق الذي هو موضوعها تحفزه على ذلك المواجهة بين مجتمعه أو دولته أو جماعته الدينية من جهة، والشرق من جهة أخرى، ومعنى ذلك فإن تاريخ هذه المعرفة مرتبط على نحو موضوعي بتلك المواجهة.

من غير المنكور ان ثمة مفارقة نشأت عن المعرفة الاستشراقية حيث أن تلك المعرفة التي أنتجها حول الإسلام والتراث تركت من دون شك أثراً إيجابياً واضحاً في موضوعها أي التراث العربي الإسلامي، وتمثل هذا الأثر في الكشف عن هذا التراث بعد أن بقي مغموراً لقرونٍ خلت، فليس الاستشراق كله مذموم ومرفوض لمجرد أن بعضه ارتبط بالحركة الكولينيالية الاستعمارية أو الحروب الدينية ضد العالم الإسلامي. قد يكون الاستشراق بنظر الكثيرين مرفوضاً جملةً وتفصيلاً انطلاقاً من قناعات دينية أو أيديولوجية أو ثقافية أوقومية وبالمقابل قد يبدو بنظر الكثيرين مقبولاً جداً لاعتقاد هؤلاء بأنه قدم خدمات كبيرة للتراث تحقيقاً وانتشاراً ودراسةً، ولا يتوقف هؤلاء عن الإشادة بالخدمات الكبرى التي قدمتها الدراسات الاستشراقية للعرب والمسلمين(الأرنأوط، 2001، ص:241)، وأخصُّها أنه حفزهم على الإلتفات إلى تراثهم لأن يراجعوه ويحققوه ويعيدون دراسته وأنتاجه وتوظيفه، في قضايا نهضتهم وتقدمهم.

ومهما يكن من أمر فإنه من غير المشكوك فيه أن جزءا لا يستهان به من هذه المعرفة الاستشراقية يوظف لمصلحة هذه المؤسسة الاستشراقية ولمن ورائها من الدوائر الغربية طلبا لفهم عالم الإسلام، أو حتى لإخضاعه والهيمنة عليه. بيد أن زوايا النقد التي توجه للاستشراق لا تقتصر على هذا المدخل الوحيد الضيق إذ من الممكن لدارس الاستشراق أن يتبع جملة من المداخل النقدية والمنهجية التي تساق في وجه الاستشراق بوجه عام.

كرست الأدبيات الفكرية في العالم العربي الإسلامي جهوداً إضافية لدراسة الاستشراق ومدارسه واتجاهاته وأغراضه، إلا أن العيب الرئيس في معظم هذه الأدبيات هو أنها تركز على التحليلات النقدية ذات الطابع الإديولوجي الدفاعي أو الهجومي، الأمر الذي يفقدها التماسك والمنطقية وقوة التأثير المكافئ لدراسة المستشرقين.

ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة في الفكر العربي المعاصر دراسات علمية جادة في تحليل الاستشراق ونقده قدمها مفكرون في العالم العربي وغيرهم ممن يعيش في الغرب ويدرسون في أكاديمياته وجامعاته، من مثل: محمد عابد الجابري، وصادق جلال العظم، وحسن حنفي، وعبد الله العروي، وإدوارد سعيد، وسالم بن حميش، وعزيز العظمة، وأنور عبد الملك، ومحمد أركون، وغيرهم.

وبالنظر إلى كون الاستشراق كان يُعْنَى بالتراث العربي الإسلامي بصورة أساسية فقد كان لا بد أن تشكل مسألة التراث قضية كبرى بالنسبة للمفكرين العرب المعاصرين، فالتراث ليس مجرد نص بحد ذاته، ولكنه بالأحرى يشكل

بنية معرفية فكرية ثقافية، تأسست ببطء وصلابة عبر القرون، وأن هذه البنية يجب أن تصبح في مرحلة ما قابلة للدراسة والتفكيك وإخضاعها لمناهج مختلفة تدرس في نطاق تاريخية الفكر، وهكذا يتبقى على الباحث أن يحدد إشكاليته مع هذا التراث وأن يجيب عن أسئلة عديدة من نوع ما هو التراث؟ وكيف ندرسه، وننقده؟ ما هي ممكنات استدعائه؟ ولأي غرض أو وظيفة يتم هذا الاستدعاء؟

الاستشراق في فكر محمد أركون:

يمثل محمد أركون ظاهرة فكرية ونقدية مهمة في قراءة الاستشراق ودراسة ونقد مناهج المستشرقين ، فقد اختط منهجاً يتواءم مع مشروعه النقدي الواسع لقراءة التراث الإسلامي، ويتفق مع جهوده التي لم تفتر بإعادة بناء أسس فهمنا للفكر الإسلامي بناءاً مجدداً، بالاستفادة من آخر ما استقر من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.

رأى أركون أن المدخل الصحيح لدراسة موضوع مثل الاستشراق هو البدء من نقطة معرفية تتمثل في زحزحة النقاش في الاستشراق من الأرضية الأكاديمية والإديولوجية إلى أرضية إبستمولوجية جديدة تمثل في المقابلة المنهجية بين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية التي تحجم عن الاستفادة والتواصل مع الفكر العلمي الحديث، الذي تدعي هذه الخطابات المتضاربة التقيد به فالفكر العلمي بنظر أركون هو وحده الذي يعالج موضوع الاستشراق معالجة صحيحة، مثلما أنه يمكنه أن يقيم مسافة نقدية متساوية بينه وبين كل من الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية.

وعند النظر في استراتيجية أركون البحثية في موضوع الاستشراق نلاحظ أنها تتمثل في ثلاث نقاط أساسية: أولا: ما هو دون مستوى المناقشة أو الحوار، وما هو وراءها أو يتجاوزها. ثانيا: تحليل الخطابات الإسلامية وتحليل الخطابات الاستشراقية. ثالثا: المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي(أركون، ا2011، ص:29-30، 1996، ص:246).

غير أن هذه الاستراتيجية لكي تحقق أغراضها ينبغي لها أن تنطلق من موقفين نقديين: موقف نقد الخطابات الإسلامية التي تدين مجمل أعمال المستشرقين، المتعددة الأبعاد والأغراض، وموقف نقد جهود وأعمال عدد كبير من المستشرقين الذين يرفضون –بحسب أركون- الدخول في مناقشات مع زملائهم من أصحاب الاختصاصات المختلفة في حقول العلوم الاجتماعية والانسانية.

وابتداءا فإن اركون يرى أن الاستشراق لا يجسد في دراساته الحقيقة المعاشة للمجتمعات الإسلامية، ولذا فإن السمة الأساسية لخطاب المستشرقين هي عدم تطابقه مع الواقع المعيش، ما يعني بالنتيجة أن هناك قصوراً منهجياً بالأساس، ناشئ من تجاهلهم للمكتسبات الإيجابية التي تقدمها علوم الإنسان الحديثة، ورفضهم فتح مناقشة إبستمولوجية بخصوص نجاعة مناهجهم العلمية وجدارتها.

إن إحدى أهم نقاط النقد التي يوجهها أركون للاستشراق تنصب أساساً على مناهج المستشرقين وأخصها المنهجية الفيلولوجية التي يسترشد بها الاستشراق في دراسة التراث العربي الإسلامي ويعدها منهجية علمية صارمة، لكن أهم ما يميز هذه المنهجية تركيزها على أحادية معنى النصوص، ومن ثم دراسة التأثيرات التي يمارسها الكتاب والعلماء الأوائل في الفكر الإسلامي الوسيطي على الكتاب المحدثين ثم وتتبع هذه التأثيرات في نصوصهم وكتاباتهم، يضاف إلى ذلك أن الوضعية العلمية التي تقف خلف المنهج الفيلولوجي لا تهتم سوى بالوقائع والأحداث الثابتة من وجهة نظر الرواية التاريخية، وبالمقابل تميل إلى اهمال الأحداث الجانبية التي رافقت هذه الوقائع أو تلك التي يصنفها في حقل المسكوت عنه في الوقائع التاريخية.

ولا ينسى أركون أن يشير إلى مثالب وعيوب المنهج الفيللولوجي إذ هو يثير الشكوك الخاص بنا، مثلما أنه يحط من قدره ويزيد من تبعثره وانقطاعه دون أن يقدم أي خط إيجابي "لإعادة التفكير بنموذج العمل التاريخي (الإسلامي)، الذي يصبح آنذاك غير فعّال ويفقد حيويته وأهليته"أركون، 1996، ص:257).

يحاجج أركون أن جهود المستشرقين في دراسة تراث الإسلام، كدست معلومات ومعارف تكنيكية هائلة لكنهم امتنعوا عن استثمار وتحليل واقع المجتمعات التي يفترض أنهم يكرسون جهودهم لدراستها، والواقع أن الخطابات الإسلامية التقليدية بدورها عجزت أكثر من الاستشراق في تحليل واقع المجتمعات الإسلامية وتفسيرها، بل على العكس من ذلك فإن الاستشراق يكدس المعلومات والمعارف الإديولوجية في التراث التي لم تحض حتى الآن بأي دراسة علمية دقيقة ولهذا السبب يرى بأنه من الضروري بلورة منهجية نقدية وتفكيكية متكاملة تأخذ بعين الاعتبار تدخل الفكر العلمي بمناهجه وأدواته المعرفية المتعددة، وبالنتيجة فإن أركون يراهن في مضمار دراسة الفكر الإسلامي على برنامج نقدي شامل لطرائق المستشرقين ومناهجهم في دراسة التراث الإسلامي.

الواقع أن أركون لا يستثني في جهوده النقدية مدرسة الاستشراق الجديد (المستشرقون الجدد) الذي أخذ يحل محل الاستشراق الكلاسيكي، والذي نشط في تفسير أسباب صعود الحركات الأصولية في أنحاء عديدة من بلدان العالم الإسلامي، حيث أن المشكلة عند أركون هي أن هؤلاء المستشرقون الجدد لا يهتمون بالعلوم المختلفة كعلم التاريخ والألسنيات وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا ومناهجها في دراسة الظواهر الإيجابية الإسلامية المعاصرة، ولذا غالبا ما تكون دراساتهم تتسم بالفقر النظري والإبستيمولوجي بدرجة كبيرة، وتتحدث بشكل مكرور ورتيب عن الإسلام الإقنومي أو الإسلام الجوهراني المغلق والناجز ثقافيا وإنسانيا وأخلاقيا، فضلا عن كونه المسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات التي ينتشر فيها هذا الدين، وبالنتيجة فقد أصبح الإسلام على يد هؤلاء، وكأنه مادة مفبركة وأصبحت المجتمعات الإسلامية مجتمعات ساكنة غير قابلة للتحولات وغير مستجيبة لما حولها(المرجع السابق، ص:56).

حاول أركون أن يقدم ما يراه بديلا منهجيا في مجال الدراسات العربية الإسلامية يقوم على الثورة المنهجية الحديثة التي تستدعي من الباحث للظاهرة الإسلامية أن يداول بين مجموعة من الأدوات المنهجية المعاصرة، كالأداة الفيلولوجية والألسنية والنفسية الاجتماعية والسوسيولوجية وغيرها، إذ يحاجج أركون أن هذه الأدوات وهذه المناهج كفيلة بفهم النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي وتفكيك كل التراث الإسلامي وهذا ما يشكل خلاصة المشروع الأركوني في إعادة قراءة التراث عبر ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية.

تندرج بحوث أركون في الاستشراق ونقده ضمن المشروع الأكبر عنده والمتمثل في دراسة التراث الإسلامي، ويمكن اعتبار هذا المشروع النقدي متموضع أساساً في هذا التراث ودراسته وتحليله لغوياً وإبستمولوجياً، ولذا فإن مشروع الإسلاميات التطبيقية يندرج بدوره ضمن نقد العقل الإسلامي والمنهج الاستشراقي في آن واحد.

إن أركون في هذا الخصوص يتبنى إبستمولوجيا نقدية غرضها تقديم معرفة علمية عن الإسلام ومجتمعاته خارج سيطرة المركزية الاستشراقية الغربية، أو نقيضها المعرفة التي ينتجها الخطاب الإسلامي التقليدي(أبي نادر، 2008، ص:41) ولذا فإن أركون يبدو أنه يشكل الجانب الأهم في أطروحة نقد الاستشراق، فنقده هذا، يبدو أكثر جذرية من غيره، فهو لم يوجه هذا النقد لأهداف الاستشراق، ولكن لمناهجه، على أساس أن السيادة التي يمارسها الاستشراق على الفكر الإسلامي هي إدعاء تفوقه المنهجي، ومن هنا كان تركيز أركون على الأسس المنهجية للاستشراق، وهو يعي أن هذا لاستشراق في دراسته لعالم الإسلام وتراثه كان قد تجاهل المعيش غير المكتوب في الإسلام (التراث

الشفهي أو الثقافة غير العالمة)، وهو تراث يبين كيف يمارس المسلمون الإسلام وكيف يفهمونه في الواقع الاجتماعي، هذا فضلا عن تنوع الإسلام حسب واقع المجتمعات(أركون، 1996، ص:51).

وفضلا عن ذلك فإن مسألة الاستشراق عند أركون لا يمكن فصلها عن النظام الاستعماري ولا عن الروح التبشيرية، وبالتالي استحالة فصلها أيضا عن أنظمة الفكر العميقة والمواقف الإبستمولوجية المهيمنة في أوساط الباحثين العلميين في الغرب(أركون، ب2011، ص:201).

لقد أراد أركون قراءة التراث الإسلامي بمنهجية جديدة تتجاوز منهجية الإسلاميات التقليدية، وأن يقيم مقاربة لهذا التراث بموازاة الحاضر ومشكلاته، ومن خلال ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية التي يتوجب عليها الإجابة عن سؤالين، الأول يخص التراث نفسه والثاني يخص الحداثة، إذ أن دراسة التراث بمعزل عن الحداثة وفروضها لا يمكن تصوره "لأن تعريف التراث، وبالتالي تحديد نوعية الروابط المقامة معه يعتمد على مفهوم الحداثة"(أركون، 1996، ص:57). فنحن عندما نتأمل في التراث في مجتمعاته العربية الإسلامية من خارج هذا التراث نعرف مدى ما يحصل له تحت تأثير قوى الحداثة والعولمة، وبالتالي فإن "النواة الصلبة لهذا التراث –قابلة- إلى التغيير والتبدل لأول مرة في التاريخ، ولن تستطيع بعد اليوم أن تتحاشى قوى العلمنة والحداثة"(أركون، 2004، ص:190).

يتضح أن أركون في منهجية القراءة التي يقترحها يحيل الأمر إلى مسألة التجديد (معرفةً وتأويلاً ومنهجاً) فهذه هي التي تفتح آفاقا حقيقية تمكننا من فهم التراث وتاويله، وفهم الظاهرة الدينية في ضوء المناهج الحديثة. إن ما بدا واضحا هو تطلع أركون إلى توطيد قواعد أنثروبولوجيا/إناسية دينية تمكننا من فهم المعنى الحقيقي للعامل الديني أو الظاهرة الدينية، وعلى أساس هذه الرؤية، أراد بناء مشروعية علمية لما دعاه ب(علم الإسلاميات) آملاً أن يحضى بمكانة علمية محددة بدقة على مستوى المناهج والإشكاليات(أركون، 1996، ص:265).

وفي نطاق عرضه لأهداف مشروعه المغاير لمشروع كل من المستشرقين والكتاب التقليديين في الفكر الإسلامي، بخصوص دراسة التراث والمنهج الملائم، تجلى أحد أبرز هذه الأهداف –عنده- وهو تطبيق المناهج الحديثة (لأجل تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية، وإعطائها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على مثال آخر غير المثال المسيحي الأوروبي، وهذا يساهم في بلورة روح علمية جديدة تنطبق على كل الثقافات والتراثات البشرية"(أركون، 2004، ص:31).

إن أركون لا ينسى وهو بصدد عرض مشروعه النقدي البديل من أجل تأسيس معرفي جديد، أن يؤكد القول بأن عمله يندرج ضمن نطاق الاجتهاد "حيث الاجتهاد عمل من أعمال الحضارة وجهد من جهودها"(الفجاري، 2005). -وما يجدر ذكره هنا- أن أركون عندما لم يكن قد استقر على منهجه التعددي البديل، كان قد سبق له وأن مَرّ بمرحلة تحولات معرفية ومنهجية أثناء معاينته للمناهج التي درست الفكر الإسلامي، لا سيما المنهجية الفيللولوجية عند المستشرقين، لكنه تجاوزها لأنه لم يعد يثق باستطاعتها وحدها فهم التاريخ الإسلامي، لأن دائرتها الضيقة ارتسمت عند حدود النظرة التي ينحصر هدفها الأخير في البحث عن الأصول الماضية للأفكار الحاضرة التي تتبع نظام منهج خطي يسير من الماضي إلى الحاضر بحثا عن أصول الأفكار وتأثيراتها على التاريخ(أركون، 1997، ص:60).

إلا أن الانتباهةَ الحاسمة التي شهدها تطور فكر أركون المنهجي حصلت بعد اتصاله بأفكار مدرسة الحوليات الفرنسية التي تأسست عام (1929) على يد لوسيان فيفر ومارك بلوك وفيرنانبروديل، وكانت قد بلورت منهجية جديدة في علم التاريخ، وكان أول من طبق برنامجها على دراسات الشرق الإسلامي المؤرخ كلود كاهين 1909-1990، حيث قلبت

هذه المنهجية من جهة كتابة التاريخ الخطي التقليدية، ومن جهة أخرى حررت أركون من هذه النظرة الخطية(المرجع السابق، ص:60).

وهكذا فإن النقد الذي يتخذه أركون في منهجه في قراءة التراث ومقاربته كان قد ربطه مع مفهوم القطيعة وحيث (النقد والقطيعة) يحددان معالم المنهج الذي يطبقه على التراث، والواقع أن النقد عنده يتضمن إجرائيتين متضايفتين تؤسسان للمنهج البديل المغاير لمناهج المستشرقين، قطيعة أولى مع المنهج الذي يستخدم من قبل الإسلاميات الكلاسيكية ويشمل الاستشراق التقليدي والمنهج التقليدي الإسلامي، وكلاهما يكتفي بالسرد والوصف الخطي لكل من الفكر والتاريخ الإسلاميين، ولا يتطلعان إلى وظائف من قبيل النقد والتفكيك، ومن ثم الاستعاضة عن ذلك التقليد المعرفي الموصوف بمنهجية جديدة تعتمد على التعددية في المناهج.

أما القطيعة الثانية فهي مع الخطاب الإسلامي المعاصر الذي يتبنى حقيقة ثابتة وناجزة للنصوص وللفكر استمدت مشروعيتها من قاعدتها الاجتماعية العريضة وترسخت تاريخيا على مستوى الاعتقاد والفكر.

نظر أركون في مستوى الدراسات الخاصة في الإسلام وتأكد له أنه قد حصل نوع من الحس التضامني بين النظرة الكلاسيكية في الفكر الإسلامي المعاصر تجاه الظاهرة الدينية في الإسلام وبين المنهجية الاستشراقية حيث أن هذه الأخيرة عمدت إلى بعثرة الظواهر المتحركة والمعقدة واختزالها، فأسهمت بذلك في إفقار المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي تاريخي، وآليات انتاجه مثلما أنها قامت بعملية انتقاء للوقائع وشكلت حقيقة تاريخية عقلانية-وضعية مفصولة عن الحقيقة المعاشة من قبل المسلمين(أركون، 1996، ص:259).

النقد الجذري للإسلاميات التقليدية:

بالرغم من عدم انكار أركون للإيجابيات التي قدمها الاستشراق للتراث الإسلامي وتحقيقه ونشره، معتمداً على المنهج الفيللولوجي التاريخي، وتقديمه المعلومات الدقيقة الموثقة عن هذا التراث، إلا أنه كان يرى بأن الباحث يتوجب عليه إبستمولوجياً الانخراط في خطوة متقدمة وعميقة في دراسة هذا التراث(أركون، 2009، ص:353، و2004، ص:262). إن أهمية هذه الدراسات الاستشراقية تكمن في كونها ضرورية للبدء فيما بعد لتطبيق المناهج الحديثة لأن المؤرخ النقدي يجب أن لا يكتفي بهذا المنهج الاستشراقي، لعجزه عن تقديم سوى مقاربة محدودة لا تفي بأغراض الدراسة العلمية الحديثة(أركون، 1996، ص:263).

إن نواقص منهجية الاستشراق ليست مقتصرة على الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية وإنما أيضاً تشمل الاستشراق الجديد الذي يسير على نهج الاستشراق الكلاسيكي، وينظر إلى الإسلام بكونه مجرد حركات أصولية، ويجمده عند أصول ثابتة لا علاقة لها بالتاريخ ولا بأي عوامل أخرى(أركون، 2004، ص:170). وهكذا فإن الاستشراق بنسخته وبزعم الرسوخ العلمي يرسم تصوراً سكونياً جامدة عن الإسلام والمسلمين ماضياً وحاضراً، فهؤلاء يصرون على تأكيد صورة اسلام تشكل في مناخ ديني ساكن(أركون، 1995، ص:13).

ويرى أركون أن منهجية الاستشراق بسبب من طبيعتها الضيقة ومحدودية أدواتها لم تسمح إدخال المنهجيات أو الإشكاليات الجديدة، ولذا فإن ضيق منهج الإسلاميات التقليدية هو ما دفعه إلى السعي نحو فتوحات المعرفة الحديثة(أركون، 1997، ص:13)، فقد عَدَّ هذا المنهج مضادا للإبستمولوجيا الماضوية التي من شأنها أن تلزم الباحث العلمي وتضعه أمام مسؤولية انتاج معرفة علمية للظاهرة التي يدرسها(أركون، 2004، ص:31.

لقد تأكد لأركون عدم كفاية "القواعد الأكاديمية المعترف بها في البيئات العلمية"(أركون، 1982، ص:19) الخاصة بالاستشراق ووجد أن الإصرار في الدراسات الإسلامية المنبثقة عن هذا الاستشراق متمسكة بهذه القواعد، وإنه يعود إلى أن معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرؤية التاريخية والعرقية-المركزية(أركون، 2004، ص:53)، التي تمثل استمراراً لاستراتيجية الحضور الممارَس في الحقبة الاستعمارية الخاضعة للمبدأ الديكارتي القائل: "أن تفهم أو أن تعرف=أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه"(المرجع السابق، ص:53).

يكمن العيب إذن في الإسلاميات التقليدية -بحسب أركون- في إحجامها عن أي انخراط إبستيمولوجي والاكتفاء بطريقة تجميع المعلومات الوصفية ومراكمتها من غير التقدم خطوة أولى، وهذا يعوق الباحث الذي يهدف إلى تعرية المشاكل في المجتمعات العربية الإسلامية، ويحول دون التعرف إلى آلية الهيمنة والتسلط في هذه المجتمعات(المزاري، 2003، ص:246)، فضلاً عن كونها عاجزة على المستوى المعرفي عن فهم كل أبعاد الظاهرة الإسلامية قديماً وحديثاً بسبب نزعتها الاختزالية والانتقائيةأركون، 2004، ص:169).

الجانب الأبرز من ناحية معرفية بالنسبة لأركون هو كشفه عن التشابه بين الخطابات الاستشراقية حول الإسلام، وبين الخطاب الإسلامي التقليدي في نسختيه الرسمية والمعارضة، حيث نعتهما معا بنمط المعرفة "الإتباعية أو السكولاستيكية الجديدة"(أركون، ا1990، ص:197). فعلى جهة الخطابات الإسلامية فهي لم تنجح أكثر من الاستشراق في تحليل كل من الفكر والواقع وتفسيرهما فيما يخص الإسلام ومجتمعاته بل على العكس فقد تراكمت معارف إديولوجية عبر تاريخ الفكر الإسلامي لم تجد إلى الآن دراسات علمية موثقة وعميقة مطابقة ودقيقة(أركون، 1996، ص:261).

إن سعي أركون إلى تحقيق قراءة علمية للتراث الإسلامي هدفه تجاوز خطاب الإسلاميات التقليدية بشقيها، الاستشراقي والإسلامي التقليدي، بيد أنه وجد أن هذا الهدف يتطلبه تأسيس برنامج معرفي مهمته استكشاف قارة التراث الإسلامي، ومن خلاله خطوة مجاوزة الاستخدامات الأيديولوجية للدين، كما تبرز في الخطاب الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى تجاوز المنهجية الوصفية التي يعتمد عليها الخطاب الاستشراقي، ومن هنا فإنه يسعى إلى أن يقطع "وبشكل جذري مع منهجية الاستشراق الكلاسيكي التي تدعي العلمية والموضوعية"(أركون، 2004، ص:169) لأنها تعزل الإسلام عن التاريخ العام للأديان والثقافات والحضارات، ولأن المستشرقين بعيدين عن الثورة الألسنية والسيميائية والبنيوية وغيرها من المنهجيات الأخرى(أركون، 2009، ص:257).

تأكد لدى أركون أن على الباحث وهو بصدد المجاوزة المنهجية واقتراح طرائق ومنهجيات جديدة أن يمارس نوعا من المقابلة بين كل الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية من جانب، وبين الفكر العالمي المنفتح على تخصصات عدة من جانب آخر، حتى يكون بمقدوره "أن يقيم مسافة نقدية متساوية بينه وبين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية وذلك من أجل موضعة وتحديد مكانتهما الإبستيمولوجيةوالإبستيمائية"(أركون، 1996، ص:245) وبطريقة تمكنه من احتلال موقع إبستيمولوجي مختلف عن المواقع التي ينتمي اليها أنموذجا الخطابين السابقين، وهذا يتطلب خوض معركة نقدية ضد الخطابين التقليديين، اللذان يرفضان الدخول في مناقشات إبستيمولوجية مع الفكر العلمي الحديث(المرجع السابق، ص:246).

التراث والمنهج المتعدد:

لقد تأكد إلى الآن أن أحد أهم أغراض أركون من دراسة التراث الإسلامي هو التأسيس لتاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي على كل تجليات هذا الفكر ومنتجاته، فهو تطبيقي لأنه عملي، ويهدف إلى تلبية حاجيات وتطلعات الفكر الإسلامي المعاصر، وسّد نواقصه منذ أن اصطدم في مواجهة مع الحداثة المادية والعقلية.

وعليه فقد استقر في اعتقاده أن فضاءات الفكر الإسلامي المعاصرة وما تشهده المجتمعات الإسلامية من تحولات وتحديات ملائمة اليوم لكي تطبق فيها منهجيات العقل الجديد(أركون، 1999، ص:288) التي تعتمد على ممارسة النقد التاريخي لكن على أساس استخلاص التجربة الروحية الكبرى للإسلام، وتنقيتها من كل ما علق بها على مدار تاريخ الإسلام(أركون، 2010، ص:9). لكنه يلفت الانتباه إلى أن هذه الصيغة المنهجية التي اعتمدها أخيرا لم يتوصل اليها إلا بعد أن أمضى حقبة من الزمن "مغلقا داخل المناقشات الإسلامية-الإسلامية بمعنى أنني كنت أحلل التراث الإسلامي من الداخل وأكتفي بذلك في معظم الأحيان"(صالح، 1998، ص:35-36).

يذكر أركون أنه قد حصلت لديه انتباهة فكرية عميقة أدرك بعدها حاجة كل من المسلمين والفكر الإسلامي إلى طرائق منهجية جديدة أخصها تلك التي تتعلق بتجارب الأوروبيين مع تراثهم، وشكلت هذه الانتباهة له دفعة قوية لجهة تبنيه خيارات منهجية تقوم على أساس المنهج المتعدد لضرورته للباحث وهو بصدد تحليل مشكلة الحقيقة ونزع كل أشكال الأسطرة عن التراث(أركون، 2009، ص:346). إن جملة ما تهدف اليه المنهجيات المتعددة التي يقترحها أركون في دراسة التراث تحقيق غرضين رئيسين هما: الأول: تجاوز منهجية التاريخ الخطي المستقيم لكل علم أو فرع من فروع العلوم الإسلامية بغرض معرفة نظام الفكر الإسلامي الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والمعاني والتاريخ وعلم الأصول من جهة، وبين العلوم المدعوة عقلية من جهة أخرى. والثاني: الكشف عن تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية الواسعة في الظاهرة الإسلامية وبالتالي تأكيد خاصية نسبية وتاريخية الحقيقة التي أنتجها العقل التاريخي(أركون، 1996، ص:21).

من الواضح أن المشروع النقدي عند أركون بما هو شبكة من المناهج المتعدد المفتوحة على تطبيقات عملية في دراسة التراث الإسلامي يتطلب الإحاطة الوافية بعلوم الانسان والمجتمع من غير أن يعني ذلك بالضرورة خضوع الباحث بصورة سلبية أو تقليدية للنتائج التي انتهت اليها هذه العلوم وما خلقته من إشكاليات كما هو الحال في الغرب، فأركون وجد أن عليه أن يضطلع بروح علمية انتقادية وأن يمتلك موقف تساؤلي تجاه هذه الإشكاليات والمناهج مساهمة منه في إرقاء هذه العلوم(أركون، 1983، ص:41). كما أن تطبيق هذه المناهج لا يعني بالضرورة التوصل إلى نفس النتائج والحلول التي توصل اليها الأوروبيون في تعاملهم مع تراثهم، إذ من الممكن أن نتوصل إلى حلول "تتناسب مع خصوصيتنا وأصالتنا التاريخية... (وهكذا) إن الدراسة العلمية أو التاريخية النقدية للتراث أمر لا مفر منه، ولكنها لن تقودنا بالضرورة إلى الحل الذي اختاره الفرنسيون أو غيرهم"(أركون، 2004، ص:36).

إن من شأن المناهج الجديدة اذا ما تم تطبيقها أن توسع الأطر الخاصة بالمعرفة على نحو يمكننا من الإجابة العملية الراهنة للفكر الإسلامي سيما وأنه اليوم يعاني بالفعل من انقطاع بالقياس إلى عصره الكلاسيكي، ومنشغل بالإديولوجيات الحديثة تحت ضغط شعارات معارك التحرر والتحرير، وهذه تبقى عاجزة عن ملامسة أو مقاربة الإشكاليات العملية التي تعاني منها المجتمعات العربية الإسلامية(أركون، 1996، ص:58).

يخلص أركون إلى أن المجتمعات العربية الإسلامية "بحاجة ماسة ومطلقة لإعادة التفكير في الإسلام اليوم أقصد إعادة التفكير بشكل جذري"(أركون، 1988، ص:141). ولا بد أنه قد حان الأوان بعد مرور كل هذه السنين لأجل سد هذه الثغرة المعرفية والحضارية وتقليص التفاوت التاريخي بين الإسلام ومجتمعاته وتراثه وبين الحداثة(أركون،

1999، ص:196). ولا ينسى أركون التأكيد أنه هو شخصيا قد شعر بحكم تجربته الطويلة مع التراث والحداثة بحجم العبء الذي تفرضه هذه المهمة الملقاة على عاتق من يتصدى لدراسة التراث سيما أن المجتمعات الإسلامية بحاجة إلى مشاريع نقدية واسعة تشمل جميع حقول التراث الإسلامي.

بقي أن نقول: إن أركون يشعر بحجم العقبات التي تعترض هذا الخط المنهجي الجديد في دراسة التراث الإسلامي، لعل أولها حالة الممانعة وشكايات المعترضين على منهجياته واعتراضهم من المسلمين الذين يصرون على عدم ملاءمة هذه المنهجيات وتطبيقها على الفكر الإسلامي، لكونها وليدة الثقافة الغربية أولا، ولأنها ثانيا جاءت مستجيبة لقضايا ومشكلات الغرب ولا تنطبق إلا على تاريخه وحده(صالح، 1998، ص:36). وعليه فليس من المناسب فرضها على الإسلام والفكر الإسلامي.

أما المعضل الثاني في تطبيق مثل هذه المناهج والمشاريع النقدية هو عدم وجود "أطر اجتماعية قادرة على دعم مثل هذه المشاريع الاستكشافية أو حتى على استيعابها وفهمها أو فهم ضرورتها، ولا يوجد عدد كافٍ من الباحثين العلميين القادرين على انجاز هذه المشاريع وبالتالي فالساحة الفكرية العربية الإسلامية تظل محتلة من قبل الأصوليين والإديولوجيين"(أركون، 2004، ص:183).

وهكذا يبدو من تحليلات أركون أن الخطاب الأصولي الرائج راهناً، والذي يشكل ثقلاً سوسيولوجيا في عالم الإسلام من شأنه أن يمنع توليد أطر معرفية جديدة علمية ونقديةحيث أن أصحاب هذا الخطاب يزعمون عدم حاجة التراث إلى هذه المنهجيات، فالتراث "يمتلك أدواته العلمية ونظامه الفكري والمعرفي الخاص ولا يحتاج إلى أي شيء من الغرب، أو استعارة أي شيء من المناهج الغربية"(المرجع السابق، ص:183).

إن المفارقة الواضحة في هذا الموقف هو أن هؤلاء يستثنون كل العلوم التكنولوجية الدقيقة من اعتراضاتهم ويؤكدون شرعية أخذها عن الغرب، نظرا لفائدتها العملية، وهذه المفارقة تعكس من جهة الازدواجية والانتقائية ومن جهة مشكلة تعاملنا بخصوص العلاقة بين الحداثة العقلية (التي نرفضها) والتحديث التقني والمادي (المطلوب والمرغوب) وكيف تعاطى العرب والمسلمين مع هذه الاشكالية التي تنعكس في مدياتها في معالجة قضايا النهضة والتقدم والتنوير، والنظم الاجتماعية والسياسية وما تطرحه من مشكلات نظرية وعملية لم ينجح العقل العربي الإسلامي في التعاطي معها بشكل صحيح.

إن أركون يرى أن هذه المنهجيات المقترحة تساعد على تجاوز نمط المعرفة المنتمي إلى التاريخ التقليدي في تراثنا والدخول في أنثروبولوجيا أو أركيولوجيا الحياة اليومية(أركون، 1996، ص:256)، وبطبيعة الحال فهي متمايزة عن نمط المعرفة الفيللولوجيةالاستشراقية التي تقدم تاريخاً سردياً وخطياً، وتبعثر الظواهر المتحركة وتحجب الحقيقة المعاشة من قبل المسلمين، مثلما أنها تمنع الوصول إلى فهم أفضل للماضي وتحول دون ممارسة تاريخية أكثر مراعاة للواقع الحقيقي(المرجع السابق، ص:262) بسبب اقتصارها على الملامسة الوصفية للظاهرة الإسلامية وبالنتيجة فإنها تعجز عن طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية(أركون، 2010، ص:10).

تبقى الفكرة التي لم يغفل عنها أركون والتي بدونها لا يمكن التقدم خطوة واحدة في هذا المشروع المنهجي النقدي وهي أنه قبل مباشرة النقد الفلسفي للتراث يجب على الباحث قراءة هذا التراث بشكل صحيح، وهذه المهمة بنظره تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرخ المحترف، لا الفيلسوف، الذي يقوم بتحليل الأحداث والأخبار وإعادة تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها، ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء في كل خطوطه ومحاوره وحدوده العامة(أركون، 1992، ص:238).

يخلص أركون في تحليل الدواعي والأسباب الموجبة إلى تطبيق منهجيات جديدة على التراث إلى تأكيد أنها تتمثل في تجنب "نواقص التاريخ التقليدي الذي كان سائداً قبل ظهور الاشكاليات والمناهج الجديدة"(أركون، 2009، ص:80). وفي هذا الخصوص، فإنه يراهن على ما يسميه بالعقل الاستطلاعي الجديد، فهو وحده القادر على قلب الساحة الدينية بالصيغة الموجودة عليها دائماً، حيث "الأنظمة اللاهوتية الأصولية المتنافسة مستمرة في احتكارها حتى الآن، وحيث لا يزال المقاولون السياسيون مستمرين في استغلال المخيال الديني، واستخدامه كأداة أو كقوة لاعقلانية من أجل استنهاض الجماهير"(أركون، 1999، ص:92).. بيد أن أركون يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك في طموحه النقدي والمنهجي، فهو يسعى إلى عملية قلب معرفي للإسلاميات التقليدية التي دأبها أن تفرض تأويلات اختزالية وضعية للظاهرة الدينية، على مثال الاستشراق، أو أنها تفرض تأويلات إديولوجية رسمية وغير رسمية، تستثمر في استغلال الدين والتراث، كما هو الحال في الخطابات الإسلامية التقليدية.

أخيرا: إن أركون يوضح بأن المنهجية المتعددة التي يتبناها تمتاز بفضيلة الانفتاح والقبول للنقد، وتعددية التأويلات، وليست حبيسة طريقة واحدة في تأويل التراث ومقاربته، مثلما أنها لا تَدَّعي أنها تقدم خطاباً أو معرفة تمثل الحقيقة بتمامها، فهي بالأحرى منهجية واثقة "بالحقائق النسبية المتحولة(أركون، ب1990، ص:26). وتهدف في النهاية إلى تشكيل تاريخ منفتح، وتطبيقي للفكر الإسلامي وسد نواقصه، التي يعاني منها سيما بعد أن اضطرت المجتمعات الإسلامية إلى مواجهة تحديات الحداثة وفتوحاتها(أركون، 1996، ص:11).

إن ما عناه أركون في التاريخ المنفتح والتطبيقي، يجد تجلياته العملية والمعرفية، فيما يسمى عنده بالإسلاميات التطبيقية التي اعتبرها علم جديد مختلف عن الإسلاميات الكلاسيكية، والذي يهدف إلى تطبيق الاستراتيجية المعرفية من أجل التدخل في المناقشات العلمية والأيديولوجية الحاصلة حاليا بين الإسلام والمسيحية واليهودية(أركون، 2009، ص:39-40).

لقد وجد أنه من الضروري تمييز منهجية الإسلاميات التطبيقية من غيرها من الإسلاميات الأخرى، من حيث أن الأولى رؤية منهجية تحقق معرفة بالانسان المسلم تتجاوز ما وقعت فيه الإسلاميات الاستشراقية من تعسف، بحكم خضوعها للمركزية الأوروبية من ناحية، وللعقلانية الديكارتية من ناحية أخرى(أركون، 1996، ص:53).

الإسلاميات التطبيقية:

اقترح أركون مفهوم الإسلاميات التطبيقية باعتبارها منهجاً بديلاً عن الإسلاميات التقليدية، إذ هي علم جديد يختلف عن هذه الإسلاميات، وما يجدر ذكره، أن روجيه باستيد كان مُلْهِماً لأركون، وحظي باهتمام لافت عنده، فقد اعتبره الأكثر ملاءمة لدراساته في التراث الإسلامي على أساس تجديد الإسلام وتفسيره وتأويله (أركون، 1980، ص:28-30). واستعار أركون من أجل هذه المهمة مفهوم باستيد الخاص ب"الأنثروبولوجيا التطبيقية" المقتبسة من كتاب باستيد نفسه الذي جاء بعنوان: "الإناسة التطبيقية"(أركون، 1996، ص:275). وبموجب علم الإناسة التطبيقي تم تعديل علم الإنسان، ونقله من مجال النزعة العرقية المركزية إلى مجال المعرفة الموضوعية والشاملة، بمعنى: من معرفة الإنسان من أجل السيطرة عليه إلى مجال معرفة الإنسان من أجل تحقيق تصور عنه، لا يقوم فقط على التأمل النظري، كما هو الحال مع النسق المعرفي الكلاسيكي، المقتصر على الحالة الوضعية(أركون، ب1982، ص:81).

ويؤكد أركون أن مايميز هذه الإناسة أنها تنطلق من محسوس "الحياة اليومية للأفراد والجماعات، والإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع لاستنباط ما تعلق بها من تعاليم دينية، وابداعات ثقافية، وأغراض سياسية واقتصادية، وتصورات إديولوجية إلى غير ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات"(أركون، 1983، ص:39).

دأب أركون على محاولة موضعة مفهوم الإسلاميات التطبيقية وتمييزها عن الإسلاميات التقليدية، آملا أن تتمكن هذه الأنثروبولوجيا "التموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، وتساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس في شتى البيئات الثقافية"(أركون، 2010، ص:11). وعليه فإنه عمد إلى أشكلة وتأصيل هذا المفهوم، أي الإسلاميات التطبيقية من أجل استخدامها في تحليل وتفكيك تاريخ التراث الإسلامي، وعلى أساس انجاز هدف نهائي لها يتمثل في "خلق الظروف الملاءمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والمثيولوجيات البالية، ومحرر من الإديولوجيات الناشئة حديثا"(المرجع السابق، ص:58).

يعرف أركون الإسلاميات التطبيقية بأنها "الممارسة العلمية المتعددة الاختصاصات"(المصدر نفسه، ص:57). وهي تهدف إلى إيجاد قراءة صحيحة ومناسبة لماضي الإسلام وحاضره، انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية وحاجاتها الراهنة(أركون، 1992، ص:36)، أما الغرض الأساس فهو يتطلع إلى إعادة دينامية الفكر الإسلامي، وبعث روح مجددة فيه انطلاقا من النص نفسه بحيث يكون بمقدور الباحث أن يتحدث بطريقة علمية وعملية عن "سيسيولوجيا الإسلام"(أركون، 2006، ص:190).

تتخذ الإسلاميات التطبيقية معناها وأهميتها من قراءة النصوص القديمة الإسلامية بطريقة علمية، أساسها أن يغوص الباحث إلى عمق المشاكل، وينخرط بشكل معرفي كامل دون أن يتخذ أي تحفظات(أركون، 1992، ص:198). ولذا فإنها مختلفة عن منهجية الاستشراق التي لا تؤدي إلى تعرية المشاكل، ولا الكشف عن آليات الهيمنة السائدة في المجتمعات الإسلامية لا بل أنها يمكن أن تكون في معظم الأحيان متواطئة مع القوى والفئات المهيمنة داخل المجتمعات الإسلامية(أركون، 1999، ص:299). وبهذا تكون الإسلاميات التطبيقية نقداً منهجياً وإبستمولوجياً للمعرفة الاستشراقية، وتسعى في هذا الخصوص إلى تقديم ممارسة تهدف إلى:

-تجاوز التراث التبجيلي والاستعاضة عنه بمنهج مقارن ينطلق من التراث الحي المتضامن مع الفكر المعاصر وانجازاته.

-رفض اختزالها إلى مجرد منهج، بل هي بالحري منهجية تعددية تتحاشى النظرة الاختزالية الضيقة(أركون، 1996، ص:55). وعند هذه النقطة تنفصل الإسلاميات التطبيقية عن الإسلاميات التقليدية-الكلاسيكية لأجل أن تقدم تحليلها الخاص للإسلام وفق منظورين متكاملين:

أولا: على أساس أنها فعالية من داخل الفكر الإسلامي وليست من خارجه.

ثانيا: على أساس أنها فعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر(المرجع السابق، ص:56).

يتضح مما سبق أن الإسلاميات التطبيقية تنطلق من حاضر الإسلام والمسلمين، وتعيش مشاكلهما وتحاول استنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وأغراض سياسية ومصالح اقتصادية، وبحيث تقوم "بتعرية ما هو مطموس ومخفي في اللغة الشائعة والخطاب الشائع الذي يستخدمه المسلمون"(أركون، 1987، ص:6). أما النتائج التي يتوقعها أركون من هذه الممارسة المنهجية فمن شأنها تقويض الفكرة التي تقول "بتعالي الإسلام على الأمور الدنيوية التاريخية المتحولة لأن الدين القويم يؤثر على المجتمع ويسيره ويوجهه، ولكن العكس لا يصح"(أركون، 1986، ص:11). ومن ثم

إحلال الفكرة البديلة التي تقول بأن الظاهرة الدينية في المجتمع لأن الدين يعتبر ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية، ويلاحظ ويوصف كسائر الأوضاع الاقتصادية والثقافية والسياسية الخ(المرجع السابق، ص:19).

إن من أهم أهداف الإسلاميات التطبيقية -كما تقررها الإجرائية المنهجية عند أركون- هو أن تسعى إلى علاج نقاط الضعف في الفكر الإسلامي التقليدي الذي يرفض ويزدري كل فكرة تاريخية لها علاقة بسيرورة تشكيل العقيدة الدينية الإسلامية، وحجب وظائفها المادية الواقعية، ومن هنا تأتي ضرورة زحزحة النقاشات والدراسات من طبيعتها أو مستوياتها الجدلية واللاهوتية العقائدية، إلى طبيعة أو مستوى أفق مفتوح على علوم متعددة مثل التاريخ والأنثروبولوجيا النقديين. وهكذا يصبح بالإمكان إيجاد الظروف المناسبة لممارسة فكر إسلامي متحرر من كل الفروض التيولوجية الكلاسيكية، ومن الإديولوجيات الحديثة حتى يصار إلى مناقشة وفهم مشاكل الحاضر التي تعيشها المجتمعات الإسلامية(أركون، 2010، ص:270، و1996، ص:58).

وأبعد من ذلك، فأركون يذهب إلى التوسع في وظائف الإسلاميات التطبيقية، ويؤكد مهمتين متكاملتين يمكن أن تضطلع بهما، بل إنه يضعهما في قلب إسلامياته التي يسعى إلى بنائها في الفكر الإسلامي المعاصر، وهاتان المهتان هما: دراسة التراث ودراسة الحداثة، انطلاقا من مبدأ إقراره بالعلاقة العضوية بين المسألتين لأنه يُمتنع إقامة روابط حية وصحيحة مع التراث بمعزل عن الإلتزام بكل المسؤوليات الفكرية والفلسفية والمنهجية، التي تفرضها حالة الحداثة(الزواوي، 2002، ص:68). وعند ذلك يمكن لهذه الإسلاميات المقترحة تجاوز النقائص في منهج الإسلاميات التقليدية لجهة استثمارها، وتوظيفها نتائج العلوم الانسانية وتقاليدها النقدية التي تشمل مجالات عديدة من قبيل النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي والتأمل الفلسفي(أركون، 1980، ص:39).

لقد انتهى أركون إلى وضع اعتبارات ضرورية تنطلق منها الإسلاميات التطبيقية، وتتلخص بالآتي:

أولا: حاجة المسلمين إلى فهم المحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية، وكذا فهم فكر العلماء المؤسسين للتراث، وهذه تعتبر حاجة مسيسة تفرض التوجه العملي الأول للإسلاميات.

ثانيا: استمرار ارتكاز الفكر الإسلامي إلى حد كبير على مسلمات معرفية تخص نظام فكر القرون الوسطى الأمر الذي يجلب الكثير من الخلط بين الأسطوري والتاريخي.

ثالثا: انفصال الإسلاميات التطبيقية واستقلالها تدريجياً عن الإسلاميات الكلاسيكية، كون هذه الأخيرة تهدف بالنتيجة إلى تقديم معلومات محددة حول تاريخ معين للإسلام وتراثه الديني، موجه بالأساس إلى جمهور غربي.

رابعا: تدرس الإسلاميات التطبيقية الإسلام وفق منظور إسهامي يرمي إلى انجاز أنثروبولوجيا دينية من شأنها وضعه موضع الدراسة من جديد، وعلى أساس تجديد الفكر الديني بشكل عام.

خاتمة:

إن الاستنتاج أو الاستنتاجات التي يمكن أن يخلص إليها الباحث بخصوص موضوع الاستشراق وكيف تعامل معه المفكرون العرب في الفكر العربي المعاصر تظهر أن علاقة العالم العربي الإسلامي بالاستشراق علاقة ملتبسة ومأزومة، وتنطوي على إشكالية معقدة تتمظهر في جانبين: الأول: يتعلق بنظرة العرب والمسلمين إلى الاستشراق، وهي نظرة خارجية ولكنها محملة بكثير من الريبة والشك والنقد. والثاني: يتعلق بنظرة هؤلاء إلى أنفسهم قبل التعرف إلى الدراسات الاستشراقية وبعده إلى النظرة الداخلية.

ستبدو الإشكالية من وجهة نظر معرفية وعلمية متجلية في سؤالين: كيف فهم المستشرقون التراث العربي الإسلامي؟ وكيف درسوه وأنتجوه؟ وكيف علينا بالمقابل أن نفهم تراثنا وندرسه دراسة علمية ومعرفية تحقق كل شروط المعرفة

الموضوعية لكي نكتشف حقيقته وطبيعته وتاريخيته وأسسه المعرفية، فضلاً عن الأطر الاجتماعية والمعرفية له. وبطبيعة الحال فإن الإجابة عن هذين السؤالين تنوعت في حقول الفكر العربي المعاصر، لكنها في كل الأحوال ينبغي أن تسمح لنا إلى حد كبير بتحليل أو تفكيك الإشكالية الخاصة بالاستشراق نفسه، والنظرة إلى هذا التقليد المعرفي من جهة، وتفيدنا في عملية المسح الشامل لهذا التراث، وإعادة قراءته وتحقيقه تحقيقاً علمياً في ضوء المناهج الحديثة. وهذه تعتبر أكبر خدمة نقدمها لتراثنا وتاريخنا ولمجتمعاتنا المعاصرة.

ينبغي الخروج من حالة ثنائية رفض الاستشراق أو قبوله، ومن إطار المماحكات الجدلية بين الخصوم، والتطلع إلى اجتراح وإرساء تقليد معرفي وإبستمولوجي خاص بنا وبتراثنا، أي تقليد ينبع من داخل إطار الثقافة العربية الإسلامية، يضاهي التقليد المعرفي الاستشراقي. وإذا لم يكن بمقدور هذا التقليد الذي نتطلع إليه مراجعة هذا الكم الهائل من الأدبيات والدراسات الاستشراقية المنتَجة منذ القرن السابع عشر، فعلى الأقل فإنه علينا أن لا نعدم إمكانية التصدي العلمي-المعرفي عبر الدراسات الراهنة التي تنتجها الأدبيات التي يقدمها الاستشراق الجديد عن عالم العرب والمسلمين، وهو استشراق لا يمتلك الأدوات والتقاليد الخاصة بالاستشراق الكلاسيكي، وليس لديه الروح العلمية الراكزة التي تتطلع دائماً إلى المعرفة الموضوعية بالعرب والمسلمين وثقافتهم واعتقاداتهم. فهؤلاء المستشرقون الجُدَد وهم في جُلِّهم خريجو كليات العلوم السياسية وأقسامها، يقدمون دراسات متسرعة وتبسيطية وحتى إديولوجية، ويقدمون لشعوبهم افتراضات علمية وغير علمية عن إسلام جوهراني مغلق، ومجتمعات إسلامية متعصبة وعنيفة، تقف عند لحظة علاقة صراعية مع الغرب وثقافته الجديدة ومع الحداثة ومنتجاتها.

وإذا كان الاستشراق قد دأب من خلال المعرفة التي ينتجها أن يضع الأنا أمام ذاتها، وهي تشعر بالنقص وعدم التكافؤ مع الآخر الذي هو الغرب، أو أن يسقط الأنا في عقدة الذنب أمام تراثها وتاريخها وثقافتها، فإن الأجدر بهذه الذات التي تمثلنا نحن العرب والمسلمين أصحاب هذا التراث أن تجد نفسها ملزمة من أجل الشروع في تدشين وبناء تقاليد معرفية علمية رصينة فيما يخص التراث العربي الإسلامي، وتعيد قراءته وفحصه في ضوء المنهجيات العلمية الحديثة. وبذا تكون قد أسدت خدمة عظيمة لهذا التراث ولمجتمعاتها، كما أنها تكون قد خرجت من عقدة الذنب التي تلاحقها.

إن أركون يصنف نفسه في هذا الموقع المعرفي الجديد، ويضع مسافة منهجية ونقدية بينه وبين الدراسات التقليدية الاستشراقية منها والإسلامية، محاولا أن يقدم بديلاً علمياً موضوعياً في قراءة التراث، بمعنى: تقديم معرفة مطابقة لموضوعها، مع الاستفادة من الدرس الإبستمولوجي الحديث الذي ينتهج نهجاً علمياً مرتبطاً بعلم التاريخ والألسنيات، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا في دراسة التراث الكلاسيكي الإسلامي، وكذا دراسة الظواهر الإحيائية الإسلامية المعاصرة.

إن النقد الذي قدمه أركون للاستشراق وللدراسات التقليدية الإسلامية يركز بدرجة كبيرة على ما يراه فكرا نظرياً وإبستمولوجياً في هذه الدراسات، فهي تتحدث بشكل رتيب عن الإسلام المغلق والناجز ثقافياً وإنسانياً وأخلاقياً، المسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات الإسلامية التي ينتشر فيها هذا الدين، وبالتالي فإن الإسلام بدا على يد هؤلاء كأنه مادة مفبركة. أما المجتمعات الإسلامية فقد ظهرت مجتمعات ساكنة ماضوية الرؤى، تراثية الثقافة.

إن أركون قدم ما يراه بديلا ضرورياً في مجال الدراسات العربية الإسلامية، يقوم على الثورة المنهجية، التي تتطلب من الباحث أو الدارس للظاهرة الإسلامية أن يمزج عديد من الأدوات المنهجية المعاصرة، وهو يعتقد أن هذه المنهجيات هي وحدها الكفيلة لفهم النواة الصلبة للمعتقدات الإسلامية، وتفكيك كل التراث الإسلامي، وتقديمه بصورة

أشمل وأوسع وأكثر موضوعية وتاريخية عما هو الحال في الدراسات الكلاسيكية. وهذا هو بالضبط خلاصة المشروع الأركوني في إعادة قراءة التراث عبر ما يسميه بمنهج الإسلاميات التطبيقية.

الهوامش:

1-إدوارد سعيد، (1984)، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت لبنان، ص:79
2-المرجع السابق، ص:.54
3-الشيخ أحمد رضا، (1959 1378هـ)، معجم متن اللغة، مجلد 3، دار مكتبة الحياة: بيروت، ص:.310
4-محمد، الأرنأوط، المفهوم الآخر -للاستشراق، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد:50-51، السنة ال13، 2001، ص:.241
5-أركون، محمد، (2011)، تحرير الوعي الإسلامي، (نحو الخروج من السياجات الدغمائية) "ط1"، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص:29-30. انظر أيضا: أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.246
6-أركون، محمد، (1996)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ط2)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص:257.
7-المرجع السابق، ص:.56
8-نايلة أبي نادر، (2008)، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، ص:.41
9-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.51
10-أركون، محمد، (2011)، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، (ط1)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص.201
11-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص.57
12-أركون، محمد، (2004)، قضايا في نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم، (ط3)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت.، ص.190
13-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص.265
14-أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص.31
15-أركون، قراءات في القرآن، نقلا عن مختار الفجاري نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، "ط1"، بيروت: دار الطليعة، 2005،
16-أركون، محمد، (1997)، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (ط1)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي. ، ص.60
17-أركون، محمد، المرجع السابق، ص.60
18-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص.259
19-أركون، محمد، (2009) نحو نقد العقل الإسلامي، (ط1) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص:353. انظر: أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:.262
20-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص.263
21-أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:.170
22-أركون، محمد، (1995) الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإيرادات الهيمنة (ط1) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي ، ص:.13
23-أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.13
24-أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:.51
25-أركون، محمد، (1982) الفكر العربي (ط1) ترجمة: الدكتور عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، ص:.19
26-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.53
27-المرجع السابق، ص:.53
28-شارف مزاري، الفكر الإسلامي لمحمد أركون، قراءة الرؤية والمنهج، مجلة الكاتب العربي، عدد:62 تشرين الثاني، دمشق، 2003، ص:.246
29-أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:.169
30-أركون، محمد، (1990) الإسلام الأخلاق والسياسة، (ط1)، ترجمة: هاشم صالح، اليونسكو، باريس، بيروت: مركز الإنماء القومي، ص:.97

31-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.261
32-أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:.169
33-أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص:.257
34-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.245
35-المرجع السابق، ص:.246
36-أركون، محمد، (1999) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (ط2) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص:.288
37-أركون، محمد، (2010)، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: محمود عزب، "ط1"، بيروت: دار الطليعة، ص:.9
38-هاشم صالح، حوار مع أركون حول تشكل الأصولية والتفاوت التاريخي وتوليد فكر نقدي جديد عن التراث، مجلة دراسات عربية، عدد:5\6 مجلد:34، بيروت، 1998، ص:35-.36
39-أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص:.346
40-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.21
41-محمد، أركون، نحو نقد واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع29، كانون أول ثاني، معهد الإنماء القومي بيروت، 1983، ص:.41
42-أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:.36
43-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.58
44-أركون، محمد، الإسلام الرمزي، مجلة العرب والفكر العالمي ع2، مركز الإنماء القومي، بيروت 1988، ص:.141
45-أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص:.196
46-هاشم صالح، حوار مع محمد أركون حول تشكل الأصولية، ص:36. انظر أيضا: أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:299. أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص:.12
47-أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص:.183
48-المرجع السابق، ص:.183
49-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.256
50-أركون، محمد، المرجع السابق، ص:.262
51-أركون، محمد، الأنسنة والإسلام، مرجع سابق، ص:.10
52-أركون، محمد، (1992) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد (فيصل التفرقة إلى فصل المقال) (ط2) ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص:.238
53-أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص:.80
54-أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص:.92
55-أركون، محمد، (1990)، الإسلام والحداثة، (ندوة مواقف)، "ط1"، دار الساقي: بيروت، ص:.226
56-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.11
57-أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص:39-40
58-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.53
59-أركون، حول الأنثروبولوجيا الدينية، نحو إسلاميات تطبيقية مجلة الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي بيروت 1980، ص:28-30. انظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص:335.
60-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.275
61-أركون، محمد، التأمل الإبستمولوجي غائب عند العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع:20\21\22، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1982، ص:.81
62-أركون، محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع:29، كانون أول ثاني، معهد الإنماء القومي، بيروت 1983، ص:.39
63-أركون، محمد، الأنسنة والإسلام، مرجع سابق، ص:.11
64-المرجع السابق، ص:.58
65-المصدر نفسه، ص:.57
66-أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص:.36

67-أركون، محمد، لويجارديه، (2006)، الاسلام بين الأمس والغد، ترجمة: علي المقلد، بيروت: دار الفارابي، ص:.190
68-أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص:.198
69-أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص:.299
70-أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص:.55
71-المرجع نفسه، ص:.56
72-أركون، محمد، من أجل مقاربة نقدية للواقع مقابلة، ترجمة: هاشم صالح، مجلة المستقبل العربي، ع:101، تموز، السنة العاشرة، بيروت، 1987، ص:.6
73-أركون، محمد، (1986)، الإسلام: أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد، طبع في دمشق، ص:.11
74-المرجع السابق، ص:.19
75-أركون، محمد، الأنسنة والإسلام، مرجع سابق، ص:270. انظر أيضا: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ص.58
76-الزواوي بغورة، (2002)، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، "ط1"، دار الطليعة: بيروت، ص:.68
77-أركون، حول الأنثروبولوجيا الدينية نحو إسلاميات تطبيقية مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، 1980، ص:39.

المراجع:

أبي نادر، نايلة، (2008)، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت.
إدوارد سعيد، (1984)، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت لبنان.
أركون، محمد، (1982) الفكر العربي (ط1) ترجمة: الدكتور عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات.
أركون، محمد، (1986)، الإسلام: أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد، طبع في دمشق.
أركون، محمد، (1990) الإسلام الأخلاق والسياسة، (ط1)، ترجمة: هاشم صالح، اليونسكو، باريس، بيروت: مركز الإنماء القومي.
أركون، محمد، (1990)، الإسلام والحداثة، (ندوة مواقف)، "ط1"، دار الساقي: بيروت.
أركون، محمد، (1992) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال) (ط2) ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.
أركون، محمد، (1995) الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة (ط1) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.
أركون، محمد، (1996)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ط2)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
أركون، محمد، (1997)، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (ط1)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.
أركون، محمد، (1999) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (ط2) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.
أركون، محمد، (2004)، قضايا في نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم، (ط3)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.
أركون، محمد، (2009) نحو نقد العقل الإسلامي، (ط1) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.
أركون، محمد، (2010)، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: محمود عزب، "ط1"، بيروت: دار الطليعة.
أركون، محمد، (2011)، تحرير الوعي الإسلامي، (نحو الخروج من السياجات الدوغمائية) (ط1)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.
أركون، محمد، (2011)، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، (ط1)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.
أركون، محمد، الإسلام الرمزي، مجلة العرب والفكر العالمي ع2، مركز الإنماء القومي، بيروت 1988.
أركون، محمد، التأمل الإبستمولوجي غائب عند العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع:20\21\22، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1982.
أركون، محمد، حول الأنثروبولوجيا الدينية، نحو إسلاميات تطبيقية مجلة الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي بيروت 1980.
أركون، محمد، لوي غارديه، (2006)، الاسلام بين الأمس والغد، ترجمة: علي المقلد، بيروت: دار الفارابي.
أركون، محمد، من أجل مقاربة نقدية للواقع (مقابلة)، ترجمة: هاشم صالح، مجلة المستقبل العربي، ع:101، تموز، السنة العاشرة، بيروت، 1987.

أركون، محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع:29، كانون أول ثاني، معهد الإنماء القومي، بيروت 1983.
أركون، محمد، نحو نقد واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع29، كانون أول ثاني، معهد الإنماء القومي بيروت، 1983.
الزواوي بغورة، (2002)، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، "ط1"، دار الطليعة: بيروت.
شارف مزاري، الفكر الإسلامي لمحمد أركون، قراءة الرؤية والمنهج، مجلة الكاتب العربي، عدد:62 تشرين الثاني، دمشق، 2003.
الشيخ أحمد رضا، (1959م 1378هـ)، معجم متن اللغة، مجلد 3، بيروت: دار مكتبة الحياة.
محمد الأرنأوط، المفهوم الآخر للاستشراق، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد:50-51، السنة ال13، 2001.
نقلاً عن: الفجاري، مختار، (2005) نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، بيروت: دار الطليعة، (أركون، محمد، قراءات في القرآن).
هاشم صالح، حوار مع أركون حول تشكل الأصولية والتفاوت التاريخي وتوليد فكر نقدي جديد عن التراث، مجلة دراسات عربية، عدد:5\6 مجلد:34، بيروت، 1998.

References:

Abi Nader, N. (2008). Heritage and Approach BetweenArkoun and Jabri. Arab Network for Research and Publishing: Beirut.

Said, W. E. (1984).Orientalism.(Translated by: Kamal Abu Deeb). Arab Research Foundation: Beirut, Lebanon.

Arkoun, M. (1982). The Arab Thought. (Ed. 1).(Translated by: Dr Adel Al-Awa). Oweidat Publications: Beirut.

Arkoun, M. (1986). Islam: Authenticity and Practice.(Translated by: Khalil Ahmad). Published in Damascus.

Arkoun, M. (1990). Islam: Ethics and Politics. (Ed. 1).(Translated by: Hashem Saleh). UNESCO, Paris, National Development Center: Beirut.

Arkoun, M. (1990).Islam and Modernity (positions Symposium).(Ed. 1). Dar Assaqi: Beirut.

Arkoun, M. (1992). Islamic Thought: Criticism and Ijtihad. (From Segregation criterion to Article Chapter). (Ed. 2).(Translated and commented by: Hashem Saleh). Dar Assaqi:Beirut

Arkoun, M. (1995).Islam, Europe, the West, Bets of Meaning and Will of Hegemony. (Ed. 1).(Translated by: Hashem Saleh). Dar Assaqi: Beirut.

Arkoun, M. (1996). Historical Arab Islamic Thought. (Ed. 2).(Translated by: Hashem Saleh). National Development Center: Beirut And the Arab Cultural Center: Casablanca.

Arkoun, M. (1997).the trend of Humanism in Arab thought. (Ed. 1).(Translated and commented by: Hashem Saleh). Dar Assaqi:Beirut.

Arkoun, M. (1998).Semiotic Islam. Journal of Arab and Global thought. No. 2. National Development Center: Beirut.

Arkoun, M. (1999). Fundamentalist thought and impossibility of rooting. (Ed. 1).(Translated by: Hashem Saleh). Dar Assaqi: Beirut.

Arkoun, M.)2004). Issues in criticizing the religious mind: How to understand Islam today. (Ed. 1).(Translated by: Hashem Saleh). Dar Altalia Printing and Publishing House: Beirut.

Arkoun, M. (2009). Towards criticizing the Islamic mind. (Ed. 1).(Translated by: Hashem Saleh). Dar Altalia for Printing and Publishing: Beirut.

Arkoun, M. (2010). Humanism and Islam: A Critical Historical introduction. (Ed. 1).(Translated by: Mohammad Azb). Dar Altalia for Printing and Publishing: Beirut.

Arkoun, M. (2011). Islamic Conscientiousness Liberation: Towards getting out the dogmatic fences. (Ed. 1).(Translated by: Hashem Saleh). Dar Altalia for Printing and Publishing: Beirut.
Arkoun, M. Arab Epistemological Meditation absence. Journal of contemporary Arab thought. No.: 20\21\22. The National Development Center: Beirut. (1982.(
Arkoun, M. Towards Religious Anthropology, Towards Islamic Practice. Journal of contemporary Arab thought. The National Development Center: Beirut, 1980.
Arkoun, M. and Gardet, L. (2006). Islam Between Past and Present. (Translated by: Ali Almqalad. Beirut: Dar Alfarabi.
Arkoun, M. Towards a Critical approach of reality (interview). (Translated by: Hashem Saleh.Journal of Arab Future. Vol.: 101. July, 10. Beirut, 1987.
Arkoun, M. Towards evaluating and embracing the new Islamic thought. Journal of contemporary Arab thought. No.: 29, December/January, The Institute of National Development: Beirut, 1983.
Alzawawi, B. (2002). Michel Foucault in contemporary Arab thought. (Ed. 1). Dar Altalia for Printing and Publishing: Beirut.
Sharaf, M. Islamic thought of Mohammed arkoun: Readings of Vision and Approach. The Arab Writer Magazine. No.: 62. November, Damascus, 2003.
Alsheik R. A. (1959AC- 1378AH). The body language dictionary. Vol.: 3. Beirut: The Library of Life House.
Arnout, M. The other concept of Orientalism.The Journal of Ijtihad. Beirut, No.: 50-51. 2001.
Cited from: Alfajari, M. (2005). Criticising the Islamic Mind According to Mohammad Arkoun. Beirut: Dar Altalia for Printing and Publishing.
Arkoun, M. Readings from The Koran.
Hashem Saleh, a dialogue with arkoun around forming fundamentalism and historical inequality and creating a new critical thinking about Heritage. Journal of Arab Studies. No: 5\6. Vol.: 36. Beirut: 1998.

……………………………………